

Aunque apenas aporte nuevos materiales etnográficos y documentales, el interés antropológico de Sahlins por aclarar qué es un “hecho histórico” supone una contribución novedosa al campo de la epistemología histórica, hoy en día dominada por autores que subrayan la dimensión narrativa de la historia (H. White, F. Ankersmit, P. Ricoeur) frente a su faceta de hecho social. La perspectiva empírico-comparativa hace de *Apologies to Thucydides* un libro interesante para cualquier investigador preocupado por las cuestiones teóricas que surgen tanto en la interpretación de los “hechos históricos” como en la “historización” (individual y social) de la experiencia.

Marshall D. Sahlins (1930–) es profesor emérito de Antropología y Ciencias Sociales en la Universidad de Chicago y doctor *Honoris Causa* por las universidades de Paris X-Nanterre, Michigan y St Andrews. Algunas de sus obras son: *Las sociedades tribales*, Labor, 1972; *Uso y abuso de la biología*, Siglo XXI, 1982; *Islas de historia: la muerte del capitán Cook*, *Metáfora, antropología e historia*, Gedisa, 1997; *Waiting for Foucault*, Prickly Pear Press, 2000; *Culture in Practice: Selected Essays*, Zone Press, 2000.

Julián Díez Torres  
Universidad de Navarra

**Thapar, Romila, Somanatha.** *The many voices of a history*, Londres, Verso, 2005. XXI+265 pp. ISBN: 1844670201.

Preliminaries, ix; Preface, xix; 1. The context, 1; 2. The setting, 17; 3. The Turko-Persian narratives, 36; 4. Sanskrit inscriptions from Somanatha and its vicinity, 73; 5. Biographies, chronicles and epics, 101; 6. The perceptions of yet others, 140; 7. Colonial interpretations and nationalist reactions, 163; 8. Constructing memory, writing histories, 195. Maps, 226; Bibliography, 229; Index, 241.

Tal vez uno de los aspectos más positivos del actual panorama historiográfico sea el que aporta la ruptura de los modelos tradicionales en cuanto a la perspectiva y en cuanto al ámbito elegido. De una historia política europea, se dio el paso a una historia social crecientemente consciente de la existencia de mundos más allá de Occidente. Sin embargo, incluso en iniciativas de la talla de *Past & Present* se dieron cuenta de que pese a sus intenciones globalizadoras, pese a su voluntad de incluir entre sus páginas ámbitos más allá del europeo, todavía a comienzos de los años ochenta ese seguía siendo el eje geográfico fundamental. No es de extrañar, por tanto, que desde el mundo extraeuropeo comenzasen a surgir voces reclamando mayor protagonismo historiográfico, una mayor presencia de culturas a las cuales – cuando aparecían– siempre se colocaban al margen. Surgió así la historia subalterna en la India, un intento de romper la asfixiante centralidad occidental en el análisis histórico. Aunque con una evidente marca ideológica, esta iniciativa y otras similares consiguieron poner de manifiesto la necesidad no sólo de incorporar otros espacios geográficos y culturales a

[MyC, 10, 2007, 185-266]

una verdadera historia universal, sino de tener en cuenta la existencia de iniciativas metodológicas y propuestas de renovación más allá de las habituales. Tal vez una plataforma para conseguir esta globalización haya sido la consolidación de la renovada historia cultural, una etiqueta que esconde básicamente la necesidad de tener en cuenta factores múltiples a la hora de explicar la complejidad. Esta plataforma historiográfica cuenta además con la ventaja de proporcionar instrumentos de análisis de valor universal, pues no parte de presupuestos cerrados, sino que invita a la integración, al análisis de la diversidad de factores en juego.

Este libro que comentamos bien pudiera encajar en esta línea, pues es un análisis en el que el juego entre culturas resulta determinante. Como la misma autora señala: “This book is an attempt to explore the interpretation of one event that has been projected in the last two centuries as central to the relations between two communities in South Asia, the Hindu and the Muslim” (p. ix). En él se analiza un hecho concreto: el sultán Mahmud, gobernante de Ghazni en Afganistán, regía uno de los territorios más al este del Islám. A comienzos del s. XI asaltó diversas ciudades con templos en el norte y oeste del subcontinente sud-asiático. Aparecía así a ojos del Islám como un iconoclasta y además financiaba sus ambiciones políticas en Asia central. Entre esas incursiones una destaca por su fama posterior, el asalto al templo de Somanatha en Gujarat el año 1026.

Lo allí ocurrido se conoce a partir de las crónicas turco-persas, generalmente poemas elogiosos y crónicas cortesanas de Ghazni, y después por los textos generados en las cortes de sultanes de la India. Otros puntos de vista de fuentes diversas no se tuvieron en cuenta. Influyó en ello además la división de la historia de la India en tres partes por el británico James Mill a comienzos del s. XIX: civilización hindú; civilización musulmana y período británico. Todo ello introdujo un severo desenfoque, dado que el relato de los hechos se realizaba exclusivamente a partir de un único y parcial tipo de fuentes, y de un enfoque centrado en la diferencia religiosa. De ahí que el libro sea, primariamente, un estudio historiográfico, “attempting to explain how the interpretation of an event can change when a wider range of sources is introduced” (p. x). Inevitablemente, se convierte en una crítica a la versión recibida desde hace siglo y medio y nunca cuestionada del todo. Todo esto no dejaría de ser una curiosidad erudita si no fuese porque, “the raid of Mahmud on Somanatha has become, in a current political ideology, an icon of the projected antagonism” (p. x). La repercusión contemporánea de un hecho acontecido a comienzos del s. XI obliga al examen de la memoria social, que no es la historia, sino el conjunto de percepciones del hecho. Además, jugó en ello un papel significativo la interpretación británica de la historia de la India, que no sólo no cuestionó la versión recibida, sino que la potenció, elevándola a causa principal del enfrentamiento entre confesiones. Hubo un

uso político del hecho como parte de la política colonial, que se complicó con una lectura nacionalista que aceptó esa versión. El resto de las voces que no la aceptaban fueron silenciadas. Tras la independencia, el templo de Somanatha se convirtió en un icono del resurgimiento nacionalista hindú y pasó a integrar los manuales escolares. Así, cuando en 1992 se produjo el asalto a una mezquita en Ayodhya, hubo voces que lo consideraron la venganza por el ataque lanzado por Mahmud contra Somanatha. El uso del pasado como instrumento político, por tanto, se habría convertido en un factor digno de análisis por las evidentes repercusiones en el presente.

Todo parte del asalto del año 1026. La opinión dominante considera que este hecho marcó la cristalización de actitudes de saqueadores y saqueados, y ambas se mantuvieron enfrentadas desde ese momento. De hecho, la autora pretende estudiar las relaciones entre un hecho y la historiografía que creció a su alrededor situando las narrativas en su contexto histórico, pero sin dejar de lado la ocultación o ignorancia de ese hecho. En ese complejo proceso de reelaboración se suceden varios aspectos: la historia posterior, la historiografía y la memoria reconstruida. Los tres están interconectados, pues los dos primeros hacen referencia a lo que ocurrió y a cómo fue interpretado; el tercero se fija en el punto del espacio y el tiempo en el que la memoria se introduce en la interpretación. En definitiva, y con una base empírica sólida, defiende la autora la diferencia entre memoria e historia. Esto implica ver no sólo el hecho, sino los niveles de percepción y significado dados a su historia. Trata de ver la política de estos textos, pues a partir de las diversas narrativas que se refieren al tema y proceden de tradiciones distintas, ésta es históricamente reveladora.

Esto le lleva a examinar seis grupos de fuentes: las mayoritarias, persas y árabes, leídas en muchas ocasiones de forma acrítica y sesgada; las inscripciones de Somanatha y cercanías escritas en sánscrito, muy poco tenidas en cuenta, y complementadas por las excavaciones realizadas en 1951; biografías y crónicas Jaina así como la épica de las cortes de Rajput, una versión radicalmente diferente de mayoritarias; la percepción del asaltante, Mahmud, a nivel popular, especialmente en la tradición oral; la intervención británica a través del debate que al tema dedicó su Parlamento en el siglo XIX, la primera ocasión en la que se habló del posible trauma de los hindúes con motivo del asalto al templo y de la existencia de una sed de venganza por ello; y la reconstrucción nacionalista india del hecho, que lo interpretó como el símbolo de la India sojuzgada.

En la bibliografía reciente sobre la cuestión, la autora sigue apreciando lagunas y una interpretación dependiente de las primeras conceptualizaciones de la historia india como disciplina moderna, muy dependiente de conceptos coloniales como, por ejemplo, la idea del permanente enfrentamiento entre las dos comunidades. Esto cuajó de forma

política con la creación de dos estados en 1947, ambos con la necesidad de recibir la sanción de la historia, que rastreó la separación de ambos desde la aparición de los musulmanes en el s. XI: “It was argued that this became a foundational event that created hostility between Hindus and Muslims since the raid could neither be forgiven nor forgotten” (p. 12).

En el primer capítulo contextualiza la región en la que se asienta el templo de Somanatha, las primeras referencias a él en el *Mahabharata* y en los *Puranas*, y su conversión temprana en un centro de peregrinación. Además de esta centralidad religiosa, la zona tenía también un significativo potencial económico, agrícola y comercial. Budistas, y sectas como la *Vaishnava*, *Jaina*, *Shaiva* y *Shakta*, acudieron a la prosperidad comercial y agrícola. Desde el s. VIII esta riqueza atrajo las primeras incursiones musulmanas, pero también un paulatino asentamiento y convivencia bajo la égida de los Chaulukyas, a uno de los cuales, Mularaja, se le atribuyó la construcción del templo en Somanatha, manifestación de la voluntad de asociar el culto a una dinastía recién establecida. Hasta el s. XIV fue un tiempo de crecimiento económico y desarrollo, de intenso comercio con los puertos del Golfo Pérsico y cercanías. Este tráfico constante obligaba a cierta flexibilidad religiosa, manifiesta en la presencia pacífica de varias confesiones. Este comercio repercutió en los templos hasta el siglo XV, en que los cambios económicos provocaron su empobrecimiento.

En ese contexto se produjo el famoso asalto del 1026, del que existen muchas versiones en las fuentes turco-persas, analizadas por la autora en el capítulo segundo. Fueron éstas tanto contemporáneas a los hechos como posteriores, aunque destaca la de Al-Biruni, autor de *Kitab al-Hind* y ejemplo de una cierta “persización” cultural del territorio de Mahmud. En esa obra describió los acontecimientos, lo que se hizo con el templo y las reliquias e imágenes en él depositadas. Sin embargo, más allá de este tipo de relatos, tiene en cuenta Romila Thapar las diversas motivaciones subyacentes al saqueo (iconoclastia; la tradición de razzias de las tribus nómadas turcas; una forma de obtener esclavos o tropas...), que le llevan a concluir lo poco extraordinario de algo así en los asaltantes. Por otra parte, considera la dificultad de delimitar de forma cultural a los asaltantes, por la diversidad de procedencias de los mismos (en muchos casos mercenarios de religión hindú). El asalto al templo de Somanatha no parecería cuestionable como hecho, pero cabría preguntarse por su utilización, envuelta en una serie de relatos, vinculada a las historias de comunidades y sus identidades, y que se remonta al s. XI. Alguna de estas narrativas cabría considerarla descriptiva y otras míticas, pero en todas habría diferentes estrategias de representación y politización para dar forma a las identidades (p. 43).

Analiza por ello la versión de Farrukhi Sistani. Para éste, el asalto de Mahmud al templo de Somanatha se interpretaba como una suerte de

venganza divina, la culminación del proceso de destrucción de los antiguos ídolos, pero también se le hacía protagonista de la lucha contra los musulmanes heréticos, los no sunníes, convirtiéndolo en defensor del Islám. A partir del siglo XII la historia se fue embelleciendo. Las riquezas capturadas se incrementaron. La descripción del ídolo destruido variaba de forma considerable. En el siglo XIV los cronistas comienzan a describir a Mahmud como el impulsor del dominio musulmán en el norte de la India, algo que no es cierto, pues ni dominó esa zona ni fue el primero, pero representarlo de esa manera servía para legitimar y mostrar la continuidad del poder político y las conexiones con los turcos. A Mahmud se le veía como el punto de partida de un dominio musulmán continuado, por lo que su campaña se interpretaba como una lucha a favor del Islám. Dos historiadores, Barani e Isami, escribían ya desde la India y mostraban una versión en la cual ese territorio formaba parte del Islám, no era simplemente un lugar para el saqueo o para desarrollar la iconoclastia. Para ambos, la historia era instrumento de educación y justicia.

En el siglo XVI las crónicas dieron al asalto un papel político de elevado simbolismo, dado que sería el primer paso para la presencia y conquista de la India por los musulmanes. En estas narrativas se sucedían la destrucción del ídolo y la conversión del templo en mezquita, un esquema retórico que no se correspondía con la realidad ni con los relatos en sánscrito que señalaban la continuidad del culto hindú. En definitiva, eran versiones contradictorias, pues carecían de afán de verosimilitud, buscando construir una imagen de poder tanto para Mahmud como para el Islám en su conjunto.

En el cuarto capítulo analiza las narrativas en sánscrito, todas ellas del período posterior al asalto y en general tenidas en cuenta de manera muy parcial. La mayor parte de ellas tenía como finalidad ofrecer la versión de los hechos desde una perspectiva local, lo que las hace diferir de los relatos árabes, pero también de los jainas. En ellos se resaltaba reiteradamente el papel del monarca de Gujarat, Kumarapala Chaulukya, que en el siglo XII, habría realizado la reconstrucción del templo. También habría una finalidad política en estos relatos, de refuerzo dinástico. En cualquier caso, las fuentes sánscritas no hablarían de destrucción, e incluso mencionarían su convivencia con una mezquita. Cabría por tanto preguntarse si hubo asalto o, más bien, si sólo se rompieron los ídolos, se saqueó y quedó en manos de los cronistas fantasear sobre los hechos. En esa zona la competencia comercial fue más fuerte que la religiosa y el hecho de que se levantara la mezquita indicaba más la potencia económica de los musulmanes que su supremacía religiosa, así como una presencia tolerada. Por ello se plantea Thapar la necesidad de atender, tal vez, más que a diferencias religiosas, a las reacciones por grupos sociales y en situaciones específicas.

Por su parte, en el capítulo quinto analiza las biografías y crónicas jainas de los siglos XI al XV, así como los poemas épicos al final de ese período. Todas ellas revelaban su propia política a través de la narración. Pese a ser conocidos, estos textos han sido poco usados, en buena medida por estar escritos en sánscrito y en Prakrit, y por haberse estudiado la historia de la India a partir del 1200 a través de fuentes persas y árabes. Incluso se ha argumentado que, dado que los hindús carecen de sentido histórico, sus historias no son más que una colección de leyendas poco útiles para conocer el pasado. En cualquier caso, en ellas hay apenas dos referencias de pasada sobre el asalto al templo, lo cual lleva a preguntarse a la autora si realmente fue un acontecimiento tan importante como lo recogieron las fuentes turco-persas. Ni siquiera apareció en el *Rajatarangini* de Kalhana, pese a que tocaba con profusión las campañas del líder musulmán. En épocas posteriores al s. XI hay referencias a Somanatha, pero incluidas en relatos que buscan mitificar algunos de los grupos dominantes-reinantes, siempre desde la perspectiva jaina. En general, estas fuentes mostraban más convivencia que enfrentamiento. Incluso los relatos épicos, de expresión formuláica, aunque recogían la animadversión hacia los musulmanes, mostraban también ejemplos de la amistad mutua. En definitiva, las relaciones entre hindús y musulmanes fueron complejas, y aunque no hay que excluir motivos religiosos en el enfrentamiento, es preciso tener muy en cuenta un elevado número de elementos, por lo que una explicación dicotómica no parece realista. De hecho, incluso las denominaciones de los “otros”, los “ajenos”, son significativas. Así, *Yavana* se utilizaría para señalar a cualquiera procedente del oeste, por ejemplo los griegos de Alejandro, pero también los árabes, o los turcos. *Shaka* y *Turushka* fueron términos antiguos para definir a pueblos procedentes del centro de Asia. A los árabes también se les llamó *Tajiks*, y *mlechchha* se usaba para referirse a alguien ajeno al sistema social de castas y además de unas épocas muy antiguas. En estas definiciones identitarias no había referencia a la religión, sino a una cierta continuidad histórica apoyada en la geografía. La continuidad histórica de estos términos llevaría a reflexionar sobre cómo los diversos grupos se percibían unos a otros, y cómo las visiones previas darían forma a las posteriores (p. 138). En definitiva, señala Thapar, “[t]he historian therefore has to shift the literal from the trope. This requires that the historian listen to many voices, where available, before assessing the cause of a historical process. It also requires the evaluation of a range of possibilities in ascertaining causal links. Even more relevant is the need to appreciate that there may be alternative experiences of a particular past and that these should be included when reconstructing that past and appraising the priority of causes” (p. 139).

Además de las versiones mencionadas, analiza en el capítulo sexto las de carácter más popular en las que en ocasiones se mezclan elementos de las

anteriores, y que han recibido escasa atención por parte de los historiadores debido a su carácter legendario. Y sin embargo, pueden ser una guía útil hacia la percepción de los hechos del pasado. No son fuentes necesarias para reconstruir los hechos, sino para entender por qué hubo quien propagaba y creía ciertas versiones de esos hechos. Todos los temas en ellas recogidos adquirirían un significativo valor por su mezcla con elementos folclóricos de orígenes muy diversos que proporcionaban un trasfondo adecuado para su transmisión oral. Esto llevaba incluso a la intersección entre Hinduismo e Islám, creando nuevas formas religiosas de carácter popular muy alejadas en ocasiones de la lectura de los hechos realizada por unas elites que buscaban identificar las tradiciones islámicas o hindúes. Introducir a Mahmud en la tradición oral es interesante, pues ésta adapta hechos y pasa a formar parte del proceso histórico aunque no necesariamente de la historia. A menudo es diferente de la tradición literaria, pues la oralidad proporciona mayor flexibilidad y facilita el cambio. Refleja una sociedad diversificada, no homogénea. Estas composiciones y su popularidad cuestionan la imagen de las religiones en la India como monolíticas, uniformes y autosuficientes.

El capítulo siete toca la interpretación colonial y nacionalista del asalto a Somanatha. A lo largo del siglo XIX se argumentó que este hecho hizo aparecer un trauma entre los hindúes y un odio inveterado hacia los musulmanes, a pesar de que las fuentes hindúes apenas lo mencionaran. Una de las obras occidentales clave de esta visión fue *History of Hindostan* (1767-72), de Alexander Dow, seguida, entre otros, por Gibbon (ver su *Declive y caída*, cap. 57). El interés colonial por este hecho creció por dos factores: porque el enfoque turco-persa resaltaba el antagonismo; y porque la idea de que Mahmud se encontró un jardín y lo convirtió en un desierto serviría para que el poder colonial replantara el desierto y lo convirtiera en un jardín de nuevo, enfatizando la destrucción y el poder musulmán posterior. Esto conectaba además con el continuado mito popular occidental sobre el barbarismo islámico frente a la civilización cristiana, como mostró Edward Said. Las crónicas cortesanas en persa, además, se tomaron como históricamente exactas por los británicos pues tenían un formato familiar, con una cronología clara y una narrativa secuencial que no requería preguntarse por las intenciones del autor o de la crónica. Además, estaba también la incuestionada asunción de que el dominio musulmán había sido uniformemente tiránico y opresivo hacia los hindúes.

Ninguna de las fuentes existentes dan muestra, pese a sus evidentes diferencias, de trauma alguno, ni de un deseo de venganza entre las víctimas. ¿De dónde salió entonces la idea de que ese hecho provocó el enfrentamiento entre ambas comunidades si carece de apoyo alguno en las fuentes históricas? No son, dice la autora, fuentes remotas, sino del propio s. XIX. Lord Ellenborough, Gobernador-General, puso en marcha lo que se denominó “La

proclamación de las puertas” en 1842. Había oído que las puertas de madera de sándalo del templo de Somanatha se las había llevado Mahmud a Ghazni, colocándolas en la entrada de su mausoleo. Decidió entonces que esas puertas debían volver. No se sabe de dónde extrajo esa información, pues no hay referencia a ello en las fuentes turco-persas. Ya a fines del s. XIX se encargó investigar esta cuestión a Sir Bartle Frere, que constató que no había referencia a las puertas en las fuentes, por lo que la idea pudo probablemente surgir del relato de algunos viajeros al administrador Mountstuart Elphinstone. En cualquier caso, Lord Ellenborough ordenó al general Nott, jefe del ejército británico en Afganistán, que recuperase las puertas. Es probable que en el trasfondo de la decisión del Gobernador-General estuviesen las discrepancias entre diversos candidatos a los tronos de la zona, deseosos todos de ganarse el favor británico y éste deseoso a su vez de verse apoyado en sus campañas en Afganistán. Lo que es evidente es que no fue el sentimiento religioso el que motivó el traslado de unas puertas que un viajero que pasó por Ghazni en 1840 consideró escasamente hindúes.

Fue la proclamación de Ellenborough de 1842, la que hablaba de la venganza de un insulto que duraba ya 800 años. Sin embargo, tal proclama tuvo escasa repercusión entre los hindúes o sus príncipes. Había también leyendas que señalaban que si las puertas regresaban, el reino Sikh declinaría y es posible que esta leyenda llegara a oídos de Ellenborough, cuyas intenciones eran múltiples, tendiendo siempre al afianzamiento del poder británico en una zona compleja. En 1842 los temas de la India estaban muy presentes en Inglaterra y el propio debate sobre las puertas en el Parlamento Británico causó controversias entre el gobierno y la oposición. Los primeros defendían el traslado por constituir un trofeo nacional y no un icono religioso, importante en cualquier caso para los hindúes. Los segundos resaltaban las consecuencias de promover un enfrentamiento entre comunidades. Triunfaron los primeros, pero sus argumentos marcaron la percepción histórica sobre las consecuencias del asalto de Mahmud. Al final las puertas regresaron, pero no a Somanatha, sino al arsenal de Agra. En 1951, ante una reclamación de Pakistán, Nehru negó que esas puertas hubieran regresado y su rastro se perdió.

La idea británica en torno a lo ocurrido tras el asalto a Somanatha creció a partir de la idea fija de que las relaciones entre hindúes y musulmanes no se concebían desde el punto de vista religioso, sino del antagonismo. Esta fue la comprensión general en todo el s. XIX, que no prestó atención a lo que se escribía por parte de hindúes en otro idioma que no fuese el inglés. De hecho, hubiesen visto que el asalto de Mahmud se había interpretado como un mero acto de pillaje y enriquecimiento y no como una cuestión de enfrentamiento religioso. El hecho es que lo que hasta el siglo XIX no había planteado enfrentamientos, pasó a ser el choque entre dos



comunidades segregadas, monolíticas y formuladas por medio de la historia con la que se las interpretaba. Fuesen cuales fuesen las razones para esta dicotomía, ideológicas, administrativas, de mala interpretación histórica, la división se puso en vigor en forma de un determinismo dualista que previamente no había existido.

A fines del s. XIX surgió un nacionalismo anti-colonialista en la India que pretendía crear un estado independiente. De forma paralela surgió un nacionalismo religioso tanto hindú como musulmán, menos anticolonialista que vinculado a la creación de dos naciones marcadas por la religión. En ambos casos estas posiciones se asentaban en las familiares interpretaciones coloniales sobre el pasado de la India. A partir de la misma fuente, se consolidaron como imágenes opuestas una de la otra. Aunque el nacionalismo anti-colonial, mayoritario, no veía con buenos ojos el enfrentamiento religioso por la fragmentación a la que podía conducir, había ya elementos comunes entre ambas formas de nacionalismo. De hecho, esta cercanía se pondría de manifiesto en la reconstrucción del templo de Somanatha y en la posterior controversia. Así, la idea de la relación y de la equivalencia entre arios e hindúes, perturbados por la presencia islámica, se comenzó a plasmar en novelas históricas como las de K.M. Munshi (1887-1971), muy influidas por Walter Scott. En ellas señalaba que fue la incapacidad de los monarcas hindúes para unirse la que favoreció la conquista musulmana. En 1937 publicó su novela más conocida, *Jaya Somanatha*, centrada en el asalto al templo. En ella los papeles se distribuyen con claridad, con los musulmanes como los malos y los hindúes como los buenos, y el mensaje de que para mantener la pureza de la raza y la cultura, era preciso excluir a los musulmanes. Raza, cultura y lenguaje formaban una base sobre la que se superponía la religión. Estas ideas no recibieron atención por parte de los historiadores, en buena medida por plantearse fuera de sus círculos propios. Sin embargo, cuando Munshi se convirtió en ministro del gobierno central, comenzó a influir en la cuestión de la restauración del templo dentro del marco de su campaña en torno al protagonismo del Gujarat en la construcción de la India como nación. El templo se convertiría, así, en un símbolo de la pureza indígena, es decir, aria y luchadora frente al Islám. Cuando en 1951 se planteó la reconstrucción, primero se tomó conciencia de la necesidad de excavar los restos, pero no para conservarlos, sino para tratar de confirmar las ideas previas y anular la historia, legitimando los actos del nacionalismo hindú. Hubo protestas de historiadores y arqueólogos y se acusó a Munshi de vandalismo.

El templo se reconstruyó en 1951 con un considerable apoyo gubernamental, a pesar de que Nehru era reacio a ese apoyo y procuró evitarlo atendiendo al carácter secular del Estado. Pese a todo y a sus consejos en contra, el presidente indio Rajendra Prasad acudió a la inauguración.

En el último capítulo analiza Thapar la relación entre memoria e historia y constata que, aunque la percepción más dualista sobre lo ocurrido en Somanatha ha sido puesta en cuestión por los historiadores, sigue siendo aceptada a nivel popular. De hecho, analiza los argumentos historiográficos y los expone como ejemplos de la ausencia de motivos en los que apoyar planteamientos dualistas, principalmente por la complejidad de los propios sentimientos religiosos, difícilmente vinculados con posiciones inmutables, pues los musulmanes estaban fragmentados entre turcos y árabes, entre sunnís y otros; los hindúes se dividían por credo religioso y por pertenencias políticas, por situación social, etc. Evidentemente, cada uno de estos grupos daba su propia versión al perseguir intereses particulares. Lo que confirmaría esta complejidad es, fundamentalmente, la imposibilidad de explicar lo ocurrido desde una concepción dicotómica. Estas relaciones variaron de acuerdo a intereses particulares, lo que afectó a múltiples identidades y compromisos. La historiografía colonial redujo convenientemente todo ello a dos y la historiografía posterior aceptó esta construcción de la sociedad india por su potencial de movilización política. Además, desde la perspectiva de la historia subalterna, ninguna de las demás historiografías habría visto el pasado desde la óptica de los más bajos en la escala social. De haberlo hecho, hubiesen apreciado lo inapropiado del dualismo, pues la evidencia de las percepciones populares desafiaba esas categorías (pp. 205-6).

En definitiva, reflexiona Thapar: “Where a historical event of a distant past is described as embedded in memory, there memory has to be understood from many perspectives: the historical point at which it was articulated, its context, and the process of its being handed down. Analysing a ‘memory’ can be a perplexing exercise” (p. 206). La memoria puede ser social y, por tanto, recibida y creada en cada generación; en último término, la memoria puede formularse de cualquier forma, pero eso difiere del proceso histórico que atiende más al análisis y al discurso histórico. Así, la construcción de una memoria social puede sobrecribir la historia de un hecho como parece haber ocurrido en el caso de Somanatha, objeto de construcción de unas identidades que no son, en historia, ni permanentes ni sin cambios. En el caso del asalto a Somanatha, “[t]he memory becomes more important than the event and is used to build identities, and to legitimize some and exclude others in the politics of the present” (pp. 221-2). De hecho, son algunos sectores sociales, la *intelligentsia*, los que crean la imagen del pasado, y a partir de ese momento se generaliza como la memoria de la nación. Esto implica reconocer que una visión única y homogénea aparece mediante el desplazamiento de otras múltiples percepciones. Cada grupo recuerda el pasado de formas distintas, lo que se aprecia yuxtaponiendo narrativas del mismo segmento histórico. Apreciar las diferencias y analizar sus razones puede iluminar la complejidad de las relaciones sociales. Y en ese proceso es

imprescindible atender al papel del historiador y al del contexto historiográfico, así como a la forma de construcción de la memoria, algo que este libro ejemplifica con maestría, en la línea de la invención de la tradición.

La profesora Romila Thapar estudió en la Universidad Panjab. Se doctoró en la School of Oriental and African Studies de la Universidad de Londres en 1958. Fue profesora de Historia de la India Antigua en la Universidad Jawaharlal Nehru de Nueva Delhi, de donde es emérita en la actualidad. Ha sido profesora visitante en Cornell, Pennsylvania y el College de France. Presidenta del Congreso de Historia de la India en 1983 y Correspondiente de la British Academy en 1999. En 2004, fue elegida como la primera en ostentar la cátedra Kluge en países y culturas del Sur de la Library of Congress. Entre sus obras destacan: *A history of India*, 1966; *Asoka and the decline of the Mauryas*, 1961 y 1998; *Ancient Indian social history: some interpretations*, 1978; *Interpreting early India*, 1993; *Early India: from origins to AD 1300*, 2002; *India: historical beginnings and the concept of the Aryan*, 2006.

Francisco Javier Caspistegui  
Universidad de Navarra

**Halévi, Ran, *L'expérience du passé. François Furet dans l'atelier de l'histoire*, París, Gallimard, 2007. 116 pp. ISBN: 9782070783823. 11'90€.**

Avant-propos, p. 7. L'école de l'adversité, p. 13; La religion communiste, p. 21; Les gages du métier, p. 48; Levée d'écrou, p. 56; L'atelier de l'histoire, p. 63; La lente découverte du radicalisme révolutionnaire, p. 73; La tradition républicaine, p. 88; Les jeunes nations démocratiques, p. 95; Le désenchantement de la gauche, p. 110. Índice onomástico, p. 115.

La expresión “réputation sulfureuse” (p. 9) recoge bastante bien la que tal vez ha sido una de las trayectorias más controvertidas de la historiografía francesa en el siglo XX, la de François Furet (1927-1997), acusado y rechazado por algunos de sus colegas de profesión, sobre todo a raíz de la publicación de *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle* (1995), aunque ya hubiese quien le criticara por haber creado y sustentado la fundación Saint-Simon desde 1982 a 1999, a la que se consideraba una avanzadilla neoliberal; o su papel en defensa de Ernst Nolte cuando éste desató una sonora controversia en 1986 en relación a la naturaleza de los totalitarismos estalinista y nazi. Muy significativamente señala el autor que Furet reemplazó a Raymond Aron “dans la galerie des ennemis du progrès” (p. 11).

En este libro que comentamos se tratan de entender los por qué de la actitud de Furet, los motivos que le llevaron de la pertenencia al PCF a la crítica del comunismo y ello a través de su obra, dado que, como señala el autor, fueron pocas las ocasiones en que el propio Furet habló de su pasado. De ahí la necesidad de recurrir a sus escritos y a los rastros que en ellos fue depositando, en su triple faceta de universitario, de periodista y de hombre